

**Uma Etnografia da Reforma? Curiosidade e Religião no *Diário de Viagem*  
(1580-1581) de Michel de Montaigne**

Luciana Villas Bôas  
Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Brasil

**Resumo:** O *Journal de Voyage en Italie par la Suisse et l'Allemagne en 1580 et 1581* de Michel de Montaigne, publicado postumamente em 1774, costuma ser tratado como um texto subsidiário à interpretação dos *Essai*, publicados com o aval do autor em 1580. No entanto, enquanto *aide-mémoire* manuscrito e privado de uma viagem, o *Diário* abre margem para a experimentação e o registro da diversidade de costumes imponderáveis no contexto da auto-estilização calculada dos *Ensaaios*. Um dos aspectos mais notáveis desta abertura, é a curiosidade de Montaigne pelas religiões de cada lugar, que abrange as novas de zwinglianos, calvinistas e luteranos e as antigas, de judeus e católicos, e inclui a perspectiva de leigos e ministros, questões de doutrina e culto. Este artigo examina como no auge dos conflitos religiosos a religião se torna etnografável. Argumenta-se que a etnografia do *Diário* é determinada menos pela “emancipação” da religião, ou por um observador cujo ponto de vista é secularizado, do que pela linguagem e as condições específicas do dissenso religioso.

**Palavras-Chave:** Michel de Montaigne, *Journal de Voyage*, Reforma, Etnografia, Curiosidade, Secularização

**Abstract:** Michel de Montaigne's *Journal de Voyage en Italie par la Suisse et l'Allemagne en 1580 et 1581*, published posthumously in 1774, tends to be held as an ancillary text for interpreting the *Essais*, published under the author's supervision in 1580. Yet, as a private, handwritten *aide-mémoire*, the *Diary* opens space for an experimentation and recording of cultural diversity that is unthinkable in the context of the *Essay*'s calculated self-fashioning. One of the most remarkable aspects of this openness is Montaigne's curiosity for the religion

of each place, which extends from the new religion of zwinglians, calvinists, and lutherans, to the old ones, of catholics and jews, and includes the perspective of ministers and the laity, questions of doctrine and cult. This article examines how, at the heights of religious conflicts, religion calls for ethnographic attention. It argues that the *Diary's* ethnography is determined less by the “emancipation” of religion, or an observer whose point of view is secularized, than by the language and the specific conditions of religious dissent.

**Key-words:** Michel de Montaigne, *Journal de Voyage*, Reformation, Ethnography, Curiosity, Secularization

### *Arrière-boutique*

Enquanto Michel de Montaigne revisou obsessivamente os *Ensaaios* (Bordeaux 1580), jamais se preocupou em preparar o seu *Journal de Voyage en Italie par la Suisse et l'Allemagne en 1580 et 1581* para publicação.<sup>1</sup> A primeira metade do texto do *Diário* é escrita em francês pelo secretário de Montaigne, a segunda e terceira em italiano e francês, respectivamente, pelo próprio Montaigne. O secretário-redator limita a sua presença nos eventos narrados, oscilando entre “nós” para incluir todos os viajantes e “eles” para excluir os serviçais. Há ocasiões em que o “eu” do mestre, acrescentado pela mão de Montaigne, se imiscui no texto do secretário, desestabilizando ainda mais o plano da enunciação.<sup>2</sup> A estilização deliberada do indivíduo Montaigne em autor dos *Ensaaios* contrasta com a diversidade contingente de vozes e línguas do *Diário*. A percepção deste texto como um híbrido monstruoso, ficção de si e ficção de outro, fez com que trilhasse, desde a sua publicação em 1774, e a despeito do sucesso esporádico entre seus leitores, um caminho à sombra dos *Ensaaios*.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Todas as citações ao *Diário* referem-se à edição Michel de Montaigne, *Journal de Voyage de Michel de Montaigne*. Estabelecida e anotada por François Rigolot. Paris: Presses Universitaires de France, 1992. Todas as traduções são minhas.

<sup>2</sup> François Rigolot observa com razão que se trata de uma “situação enunciativa complexa”, pois além da intromissão da voz do mestre no texto consignado pelo secretário, Montaigne acrescentou comentários “nos quais adota mimeticamente a posição do redator.” Rigolot, “Introduction”, p. XVI-XVII.

<sup>3</sup> O manuscrito foi descoberto, por acaso, pelo abade Joseph Purins, no castelo de Montaigne em 1970. Sobre a história editorial do *Diário*, ver François Rigolot, p.V-VI.

As datas da sua composição e a convergência de temas indicam que o *Diário* contém subsídios valiosos para o terceiro livro dos *Ensaaios* e uma série de revisões e acréscimos aos dois primeiros livros. Em uma cuidadosa edição, Maurice Rat concebe o *Diário* como “arrière-boutique” dos *Ensaaios* e assim intervém decisivamente na sua fortuna crítica.<sup>4</sup> Em uma coletânea recente dedicada ao *Diário*, apesar das tentativas de suspender temporariamente centralidade dos *Ensaaios* para trazer à tona as particularidades do texto póstumo, prevalece o veredito de Rat.<sup>5</sup> Este trabalho, diferentemente, sugere que o entendimento do *Diário* como *arrière-boutique* dos *Ensaaios*, longe de estabelecer o seu papel subsidiário no conjunto da obra de Montaigne, instiga a reavaliação dos seus méritos.<sup>6</sup> Se a defesa que Montaigne faz da viagem nos *Ensaaios* sugere que o significado do *Diário* reside menos na articulação do que na atualização de um modelo de viagem, é preciso, antes de mais nada, esboçar esta diferença.

Mais do que objeto de reflexão de ensaios individuais, o tema da viagem informa o projeto dos *Ensaaios* como um todo. Na carta ao leitor afixada ao primeiro volume dos *Ensaaios*, o projeto de apresentar um retrato de si mesmo é encenado através de uma representação ficcional do autor como habitante do Novo Mundo.

(...) Je veux qu'on m'y voie en ma façon simple, naturelle et ordinaire, sans contention et artifice: car ce moi que je peins. (...) Que si j'eusse été entre ces nations qu'on dit vivre encore sous la douce liberté des premières lois de nature, je t'assure que je m'y fusse très volontiers peint tout entier, et tout nu. Ainsi lecteur, je suis moi-même la matière de mon livre: ce n'est pas raison que tu emploies ton loisir en un sujet si frivole et si vain (...) <sup>7</sup> (Montaigne, 1962, s/p)

<sup>4</sup> Michel de Montaigne, “Journal de Voyage en Italie para la Suisse et l’ Allemagne en 1580 et 1581,” *Oeuvres complètes*. Textos estabelecidos por Albert Thibaudet e Maurice Rat. Notas e introduções de Maurice Rat. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1962. 1099-1342. p.1104.

<sup>5</sup> Olivier Miller, “Présentation”, *Montaigne Studies. An Interdisciplinary Forum. Le Journal de voyage*. Vol. XV, 1-2 (2003) p. 3-7.

<sup>6</sup> Para Marie-Christine Gomez-Géraud, mais que arrière-boutique, o *Diário* seria capaz de “met en pleine lumière la relation de l’ être au monde que dessinent les Essais.” Gomez-Géraud, “Montaigne et le cercle anthropologique”. *Montaigne Studies. An Interdisciplinary Forum. Le Journal de voyage*. Vol. XV, 1-2 (2003) p. 30-41, aqui p.40.

<sup>7</sup> Michel E. de Montaigne, “Au lecteur”, *Oeuvres complètes*, org. por Albert Thibaudet e Maurice Rat, Paris: Gallimard, 1962, s/p.

A ironia do deslocamento imaginário de Montaigne – Montaigne se revelaria nu como um índio, se tivesse nascido índio – sinaliza que a imagem produzida pelos *Ensaaios* jamais é completa ou direta.<sup>8</sup> Montaigne não se desfaz de suas roupas, nem abandona seus costumes; ao invés disso, explora o significado da nudez e do canibalismo.<sup>9</sup> Mas é a possibilidade de despir-se, i.e., de imaginar-se outro, que deflagra não apenas as meditações de Montaigne sobre o Novo Mundo como também aquelas sobre os conflitos religiosos na França. A possibilidade da inversão lúdica de perspectivas situa-se na raiz dos *Ensaaios*.

Um dos exemplos mais vivos disto é o desfecho anedótico e autobiográfico do ensaio “De canibais”, em que Montaigne viaja a Rouen para ouvir diretamente de um monarca Tupinamba o que este aprendeu durante visita à França. A inversão de perspectivas proposta por Montaigne resulta numa etnografia dos estamentos na França e, indiretamente, da eucaristia, o rito central da liturgia católica romana e símbolo da unidade política da França.<sup>10</sup> Articula-se neste ensaio um modelo de escrita etnográfica que implica o auto-estranhamento do observador e sua cultura. Segundo Montaigne, é a incapacidade de perceber a estranheza dos próprios costumes que faz com que os outros povos pareçam bizarros e selvagens aos europeus. O valor pedagógico que confere à viagem, de um modo programático, no ensaio “Da educação das crianças”, deriva deste nexos inextricável entre conhecimento de si e do outro, subjacente à sua auto-etnografia *avant la lettre*.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> “C’est une contrerôle de divers et muables accidents et d’imaginationes irresolues et, quand il y échoit, contraires; soit que je sois autre moi-même, soit que je saisisse les sujets par autres circonstances et considérations.” Montaigne, “Du repentir”, *Essais III*, p. 44. Ou, ainda, a advertência ao leitor: “Laisse, lecteur, courir encore ce coup d’essai et ce troisième alongeail du reste des pièces de ma peinture. J’ajoute, mais je ne corrige pas.” Montaigne, “De la vanité”, p. 233.

<sup>9</sup> Montaigne, “Des cannibales”, p. 300-314.

<sup>10</sup> George Hoffmann, “Anatomy of the Mass: Montaigne’s Cannibals”, *Publications of the Modern Language Association* 117(2002) p. 207-221.

<sup>11</sup> Christian Moser entende autoetnografia, em sentido amplo, como esforço de explicitação do elo entre autobiografia e etnografia e, portanto, como problematização do conhecimento imediato de si e do outro, das categorias de sujeito e cultura. Montaigne seria um precursor do reconhecimento desta associação. Ver Moser, “Autoethnographien: Identitätskonstruktionen im Schwellenbereich von Selbst- und Fremddarstellung.” Moser e Christian Nelles. Orgs. *AutoBioFiktion. Konstruierte Identitäten in Kunst, Literatur und Philosophie*. Bielefeld: Aisthesis, 2006, p. 110-115.

Em que medida o *Diário* pode ser lido como uma amplificação do encontro estilizado de Montaigne com o monarca Tupinambá no primeiro livro dos *Ensaaios*? Ou como realização prática do preceito humanista de se cultivar o “le commerce des hommes (...) et la visite des pays étrangers”<sup>12</sup>, “la fréquentation du monde”?<sup>13</sup> Como *aide-mémoire* manuscrito e privado de uma viagem, o *Diário* abre margem para a experimentação e o registro da diversidade de costumes imponderáveis no contexto do autorretrato impresso veiculado pelos *Ensaaios*.<sup>14</sup> Um dos aspectos mais fascinantes desta abertura é atenção que Montaigne dedica à religião de todos os “nativos” que encontra no caminho. O desejo de conhecer as confissões de cada lugar abrange as “religiões novas” (“nouvelles religions”, 1962, p. 58) de zwinglianos, luteranos e calvinistas e as antigas, de judeus e católicos, a perspectiva de ministros e leigos, questões de doutrina e liturgia.

Se de fato é impossível observar a curiosidade em si mesma, ou determinar de antemão o que lhe está reservado, a questão que o *Diário* levanta é *como* – no auge dos conflitos religiosos – a religião se torna etnografável?<sup>15</sup> Seja no âmbito da história da literatura ou da ciência, a curiosidade, e o empirismo que ensaja, são associados à secularização. E é sintomático que a “reabilitação da curiosidade” no início da Idade Moderna se atenha, nas mais diversas vertentes historiográficas, a fenômenos naturais.<sup>16</sup> Não cabe aqui discutir as objeções empíricas ou a validade teórica do termo secularização. Interessa pensar em que medida a possibilidade de se observar e discriminar a religião pressupõe um observador cujo ponto de vista é secularizado, “no sentido de religiosamente desobrigado” (“Säkularisierung im Sinne

<sup>12</sup> Montaigne, “De l’institution des enfants”, p.226.

<sup>13</sup> Montaigne, p. 231. Sobre a defesa da experiência da alteridade como formação de si, ver Frédéric Tinguely, “Montaigne et le cercle anthropologique: réflexions sur l’adaptation culturelle dans le *Journal de voyage*”, *Montaigne Studies. An Interdisciplinary Forum. Le Journal de voyage*. Vol. XV, 1-2 (2003) p. 21-30.

<sup>14</sup> Se, como afirma Jean Starobinski, o “livro” dos *Ensaaios* representa “o espaço de uma outa liberdade”, oposta à “ordem do fazer” regulada pela “legítima autoridade do “costume” “em nossas vidas”, e relacionada à “ordem do dizer”, o *Diário* seria o espaço de introduzir à ordem do dizer a suspensão temporária da autoridade do costume. Starobinski, “O momento do corpo”, *Montaigne em movimento*, São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 138-9.

<sup>15</sup> Hans Blumenberg, “Der Prozess der theoretischen Neugierde”, *Die Legimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996, p. 265.

<sup>16</sup> Blumenberg, “Die Störanfälligkeit des theoretischen Antriebs”, op.cit., p. 263-277; Carlo Guinzburg, “High and Low: The Theme of Forbidden Knowledge in the Sixteenth and Seventeenth Centuries”, *Past and Present*, n. 73 (1976), p.28-41; Lorraine Daston and Katherine Park, “The Passions of Inquiry”, *The Order of Nature. 1150-1750*. Nova York: Zone Books, 1998, p. 303-328.

von religiös ungebunden”).<sup>17</sup> Como explicar o nexó entre curiosidade e religião no *Diário* sem pressupor que a sua escrita etnográfica implica a “emancipação” da religião? Ao estabelecer correlações entre curiosidade etnográfica e dissenso religioso, minha análise toma parte na atual problematização do conceito de religião e sua contraparte histórica, o processo de secularização.<sup>18</sup> No entanto, dada a formulação do problema, o conceito de secularização é indispensável às minhas observações e, ao mesmo tempo, insuficiente para desenvolver a hipótese de uma etnografia da Reforma.

Para explorar as especificidades do *Diário* como uma etnografia da Reforma, situo-o brevemente no contexto da literatura de viagem do século XVI, comparando-o a modelos seculares e religiosos então vigentes. Em seguida, destaco trechos paradigmáticos do interesse pelas diferenças de religião: os encontros de Montaigne com autoridades eclesiásticas protestantes, um ministro zwingliano e um teólogo luterano, e o teor das (auto-) descrições do catolicismo em Roma e Loreto. Na conclusão, retomo a questão da relação entre etnografia e autorretrato, religião e secularização. Em que medida a etnografia do *Diário* pressupõe a descrença do viajante – para aludir à formulação clássica de Lucien Febvre-<sup>19</sup> ou nos convida a repensar a narrativa e os termos que empregamos para estudar a Reforma?

### O elogio do caminho

Em agosto de 1580, Montaigne acompanha o cerco da cidade huguenote de La Fère pela armada real de Henrique III. Sem esperar a previsível rendição da cidade, segue, acompanhado de um pequeno grupo de parentes e amigos, através da

<sup>17</sup> Niklas Luhmann, "Säkularisierung", *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp, 2002, p. 278.

<sup>18</sup> Ver, por exemplo, Victoria Kahn, "Introduction", Kahn, (Org.), *Special Issue: Early Modern Secularism. Representations*, n. 105 (2009), p.1-10; Hent de Vries, "Introduction: Why Still 'Religion'?", *Religion. Beyond a Concept*, (Org.). Nova York: Fordham University Press, 2008, p.1-100; Alexander Marr, "Introduction", Marr e R.J.W. Evans, (Orgs.) *Curiosity and Wonder from the Renaissance to the Enlightenment*, Aldershot: Ashgate, 2006, p.1-20; Niklas Luhmann, "Säkularisierung", op.cit., p.278-319; Pedro Hermílio Villas Bôas Castelo Branco, "Secularização: transferência ou reocupação", *A secularização inacabada. Política e direito em Carl Schmitt*. Curitiba: Appris, 2011, p.211-226; Blumenberg, "Säkularisierung: Kritik einer Kategorie des geschichtlichen Unrechts", op.cit., p.11-127.

<sup>19</sup> Lucien Febvre, *Le problème de la incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*. (1947) Disponível em: [http://classiques.uqac.ca/classiques/febvre\\_lucien/probleme\\_incredoyance\\_16e/incroyance\\_16e.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/febvre_lucien/probleme_incredoyance_16e/incroyance_16e.html)



França, Suíça, Alemanha, Áustria e Itália em direção à Roma, a cidade eterna. Por que Montaigne, que acabara de publicar o primeiro livro dos seus *Ensaio*s, viaja? O propósito mais evidente e ainda hoje difundido é a visita a banhos de águas naturais para curar-se da dor causada por pedras no rim que herdara de seu pai. O registro minucioso dos vários efeitos causados pelo tratamento com as fontes d'água, incluindo as circunstâncias exatas em que as pedras são expelidas do corpo do viajante evoca diretamente a literatura médica sobre viagem: os *regimina*, conselhos para viajantes preservarem sua saúde e os relatos empíricos sobre fontes naturais.<sup>20</sup> Os *regimina* eram um gênero da literatura médica derivado de antigas fontes gregas e árabes que, através de detalhadas descrições de alterações físicas, davam instruções para a saúde do viajante. O *Itinerarium peregrinantium* de Georg Pictorius (Mühlhausen 1558) trata, por exemplo, de digestão, enxaqueca, higiene sexual, ulcerações, e incômodos de toda sorte, recomendando cuidados e medicamentos adequados.<sup>21</sup> O relato das visitas a fontes de águas naturais, que atravessa todo o *Diário* remete, por sua vez, a outro gênero da literatura médica. Desde o século XV, sobretudo na Itália, proliferavam textos sobre fontes minerais, cuja novidade residia na ênfase dada à singularidade topográfica do seu objeto, às informações sensoriais como a cor, o cheiro e o gosto da água.<sup>22</sup> Não surpreende que a linguagem dos tratados termiais, que abordavam a natureza das doenças curáveis, tendesse ao autobiográfico e confessional.<sup>23</sup>

Além de refletir formas específicas do empirismo médico do século XVI, o *Diário* encarna interesses típicos do humanismo renascentista. Montaigne visita jardins, *Wunderkammern*, e *studioli*, encontra-se com nobres e letrados para assegurar-se da reputação dos seus *Ensaio*s.<sup>24</sup> O destino do seu itinerário estava em

<sup>20</sup> Sobre as instruções para viajantes elaboradas por médicos, veja Wolfgang Neuber, "Der Arzt und das Reisen. Zum Anleitungsverhältnis von Regimen und Apodemik in der frühneuzeitlichen Reisetheorie." *Heilkunde und Krankheitserfahrung in der frühen Neuzeit. Studien am Grenzrain von Literaturgeschichte und Medizingeschichte*, org. por U. Benzenhofer W. Kuhlmann, Tübingen: Niemeyer, 1992. Sobre a centralidade das fontes de água para a epistemologia dos estudos empíricos, veja Katherine Park, "Natural Particulars: Medical Epistemology, Practice, and the Literature of Healing Springs." *Natural Particulars. Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, org. por Anthony Graffon e Nancy Sirasi. Cambridge: The MIT Press, 1999. 347-367.

<sup>21</sup> Neuber p.59-60.

<sup>22</sup> Park p. 352.

<sup>23</sup> Park p.356

<sup>24</sup> Ver Montaigne, *Journal*, p. 119; e Wes Williams, "Rubbing up against others: Montaigne on Pilgrimage", *Voyages & Visions. Toward a Cultural History of Travel*, org. por Jás Elsner e Joan-Pau

voga entre humanistas tomados por uma sensibilidade antiquária. Os vestígios e ruínas da Roma clássica atraem mais a atenção do viajante do que as tumbas e relíquias da Roma sagrada. Nada iguala o prazer de Montaigne em admirar *in loco* à luz do dia as ruínas que estuda à noite em livros e mapas e, em poucos dias, ser capaz de “reguiar o seu guia” (“reguidé son guide”, p. 99-100). A visita à biblioteca do Vaticano é narrada como uma façanha: ao contrário de visitantes notórios que o precederam, Montaigne vangloria-se de ter tido acesso a todos os “cofres” (p.111) e faz uma verdadeira autópsia dos preciosos volumes sobre os quais pôs os olhos.<sup>25</sup> Apresentada como “testemunho novo e extraordinário da grandeza [de Roma]” (“nouveau et extraordinere tesmoingnage da sa grandeur”, p.101), a estadia romana de Montaigne parece substituir o modelo medieval da peregrinação pelo da viagem de formação humanista.<sup>26</sup>

Contudo, supor que o relativo esmorecimento do significado religioso de Roma implica a ruptura do *Diário* com o modelo católico da peregrinação seria precipitado.<sup>27</sup> Em Roma, um dos maiores “prazeres” (“plaisirs”, p. 120) de Montaigne é assistir, durante o período da Quaresma, a pregações públicas. Na cidade de Loreto, em cujo santuário se guardam os restos da casa de Nossa Senhora em Nazaré, o *Diário* registra – para a decepção de leitores iluministas do século XVIII – a devoção pessoal de Montaigne. Montaigne compra uma variedade de “santinhos” e encomenda “um quadro com quatro figuras de prata afixadas: a de Nossa Senhora, a minha e a da minha filha” (“un tableau dans lequel il y a quatre figures d’arjant attachés: cele de Nostre Dame, la miéne, cele de ma fille”, p.139). Admira-se de um relato de cura miraculosa e faz promessa e oferta de dinheiro a vários padres (p. 141). O *Diário* está longe de refutar o valor penitencial, soteriológico da peregrinação; pelo contrário, manifesta em gestos e palavras a associação católica, medieval entre lugares sagrados e curas miraculosas.

Rubiés, Londres: Reaktion Books, 1999, p. 103.

<sup>25</sup> Vale notar que a descrição é introduzida sempre pela fórmula do testemunho ocular: “lá eu vi” (“j’y vis”) ou “lá há” (“il y a”) e o escopo abrangente abarca desde manuscritos de Sêneca e Plutarco, “caracteres selvagens” da China, a um livro de Tomás de Aquino com revisões feitas à mão pelo próprio autor (p.111). Sobre a troca de favores que teria permitido a visita de Montaigne ver Warren Boutcher, “Le manière de voir se Senecque escrit à la main”: Montaigne’s Journal de Voyage and the Politic of *faveur* in the Vatican Library”, Michigan Romance Studies, XV, (1995) 177-215. CI

<sup>26</sup> Sobre a suposta secularização da peregrinação religiosa para fins humanistas, ver Justin Stagl, p.49.

<sup>27</sup> Ver Wes Williams, p.303.



Sobretudo a primazia do caminho, inerente ao modelo da peregrinação, condiciona a experiência de viagem de Montaigne. Vale lembrar que a redenção da chegada ao destino é uma graça e, portanto, incerta, de modo que o próprio deslocamento espacial, a exposição física do peregrino às contingências da jornada são dotados de função expiatória, i.e., transformadora.<sup>28</sup> Incontáveis desvios do itinerário e visitas prolongadas retardam a chegada de Montaigne a Roma. Em resposta à exasperação dos seus acompanhantes, Montaigne defende explicitamente o privilégio do caminho em detrimento do fim e os compara a leitores que, por medo antecipado do fim, são incapazes de usufruir uma história ou bom livro (p.61-62).<sup>29</sup> Em lugar da estabilidade de um destino único, Roma ou Loreto, tem-se a mobilidade do caminho incerto, as cidades e seus costumes. Por esta razão, o *Diário* contradiz o pressuposto da *ars apodemica*, dos manuais de instruções para viajantes calcado na sistematização – e racionalização – da experiência da viagem. Interessado na comunicação mais estreita possível com os outros, Montaigne cultiva a assimilação aos costumes locais, contrariando uma tópica específica da *ars apodemica* relativa às normas de conduta elaboradas para preservar a identidade do viajante.<sup>30</sup> O *Diário* contrasta com o resguardo “taciturno” da maioria dos viajantes que os *Ensaio*s atribuiriam ao temor de “contágio” com um ambiente estranho: “A maioria não parte senão para voltar. Viajam cobertos e envoltos de uma prudência taciturna e incomunicável, defendendo-se do contágio de uma atmosfera desconhecida.” (“La plupart ne prennent l’aller que pour le venir. Ils voyagent couverts et resserrés d’une prudence taciturne et incommunicable, de défendant de la contagion d’un air inconnu.”) (*Essais* III, *De la vanité*, p. 259).

Estudiosos do *Diário* observaram com razão que o ato de viajar, vivido e refletido como um “exercício contínuo”, e potencialmente transformador, destoa dos

*Uma Etnografia da Reforma? Curiosidade e Religião no Diário de Viagem (1580-1581) de Michel de Montaigne*

Luciana Villas Bôas

<sup>28</sup> Sobre o “efeito transformador” e a incerteza da cura através da peregrinação, ver Edith Turner & Victor Turner, “Pilgrimage as a Liminoid Phenomenon”, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Nova York: Columbia University Press, 1978, p. 11-14.

<sup>29</sup> Sobre a comparação entre os atos de viajar e de ler, ver Tinguely, p. 22

<sup>30</sup> Segundo Williams: “The danger of the traveller losing himself on the journey (...) was a commonplace theme in writing of the period: all the conduct manuals for secular travel (...) and those of Turner and Lipsius in particular, give voice to an identical anxiety, often in near identical terms.” Williams, p. 110.

tratados que então constituíam um discurso sobre viagem oficialmente sancionado.<sup>31</sup> Contudo, não levaram em consideração que o aspecto mais intrigante do *Diário* - e seu fio condutor - é a aplicação deste "exercício" às diferenças de religião. A insistência de Montaigne em travar debates com representantes de diversas religiões e em participar de suas cerimônias não é determinada por nenhum dos modelos mencionados, seja o empirismo médico, o humanismo renascentista, ou a peregrinação católica. Antes, parece sinalizar uma sensibilidade etnográfica incitada pela experiência do dissenso religioso. Para confirmar esta hipótese é preciso indagar *como* as condições do conflito e a semântica da Reforma moldam a curiosidade do viajante.

### Mediações entre Genebra e Augsburg

Diferentemente do ensaio sobre os canibais, no qual as inversões de perspectiva do autor supõem a “maravilhosa distância” (“merveilleuse distance”, Essai I, p. 307) entre os franceses e os “selvagens”, no *Diário*, o viajante busca suprimir toda a distância para entregar-se ao “ensaio”, à “experimentação” da diversidade. Após chegar à Suíça, escreve o secretário: “C’est une très-bonne nation, même [surtout] à ceux que se conforment à eux. M. De Montaigne pour essayer tout à fait la diversité des moeurs et façons se lassoit partout se servir à la mode de chaque país” (p.23). Para “experimentar completamente a diversidade de modos e costumes”, Montaigne adota os hábitos e a língua do lugar. Quando é impedido de comunicar-se diretamente com as pessoas, como na Alemanha, onde depende de intérpretes para compreender o vernáculo, não disfarça a sua frustração. Esta adesão aos costumes locais culmina no experimento linguístico de escrever um longo trecho do seu *Diário* em italiano: “Experimentemos falar um pouco esta outra língua” (“Assagiamo di parlar un poco questa altra lingua (...)” (p.167). Descrita pelo secretário como um hábito do mestre, a expressão “prendre langue” (p. 33) aparece

<sup>31</sup> Em “Da vaidade”, Montaigne define a viagem como um exercício: “(...) le voyage me semble un exercice profitable. L’ âme y a une continuelle exercitacion à remarquer les choses inconnues et nouvelles; et je ne sache point meilleure école, comme j’ ai dit souvent, à former la vie que de lui proposer incessamment la diversité de tant d’ autres vies, fantasies et usances, et lui faire goûter une si perpétuelle variété de formes de notre nature.” Ensaios III, p.244-5. Sobre a relação entre o *Diário* e a *ars apodemica*, ver Williams, p. 107; Rigolot, p. XX; Tanguey, p.24.

no sentido de assuntar, sondar, puxar conversa com "informantes" locais.<sup>32</sup> Como se verá, designa sobretudo o desejo pela fala do outro, e tem na entrevista, no colóquio, o meio precípua para saciá-lo.

O encontro com um ministro protestante na pequena cidade católica de Baden, na Suíça, é exemplar da atitude de Montaigne para com as "novas religiões" (Montaigne, 1962, p.50).<sup>33</sup>

Ce jeudy il *parla* à un ministre de Zurich et natif de là, qui arriva là; et trouva que leur religion première estoit zuinglienne; de laquelle ce ministre lui disoit qu'ils estoient approchés de la calvinienne, qui estoit un peu plus douce. Et *interrogé* de la prédestination, lui répondit qu'ils tenoient le moyen entre Genesve et Auguste, mas qu'ils n'empeschoit pas leur peuple de ceste dispute.

De son particulier jugement, il inclinoit plus à l'extreme de Zuingle; et là haut louoit, come celle qui estoit plus approchante de la premiere chrestienté." (Montaigne, 1962, p.24, minha ênfase)

103

Montaigne aborda, "fala" com o ministro de modo a suscitar um relato da Reforma na cidade de Zurique, desde a adesão inicial ao programa de Zwinglio até a aproximação posterior ao de Calvino. A interpretação do qualificativo - talvez irônico - "mais ameno" é difícil, tendo em vista a notória rigidez de Calvino em relação à disciplina moral e religiosa dos fiéis, em todo caso sinaliza a competição entre os reformadores protestantes, assim como a falta de uniformidade de crença dentro de um mesmo território político. "Interrogado" sobre a doutrina da predestinação, o ministro distingue três perspectivas em sua resposta: a posição "intermediária" das autoridades ("ils"), entre Genebra e Augsburg, ou seja, entre Calvino e Lutero, a dos leigos ("peuple") cuja "disputa" teológica é aceita por aqueles que teriam o poder de coibi-la ("ils"), legitimamente porque os fiéis estão sob

*Uma Etnografia da Reforma? Curiosidade e Religião no Diário de Viagem (1580-1581) de Michel de Montaigne*

Luciana Villas Bôas

<sup>32</sup> Agradeço a Marcelo Jacques de Moraes a gentileza de me ajudar a traduzir esta expressão hoje inusual.

<sup>33</sup> Baden torna-se baularte católico desde que autoridades católicas convocaram uma conferência, em 1526, que formalizaria a oposição da cidade à Reforma. Sobre a conferência de Baden como estratégia para impedir a propagação da reforma zwingliana na Confederação da Suíça, ver Steven Ozment, "The Swiss Reformation", *The Age of Reform 1250-1550. An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, New Haven: Yale University Press, 1980, p.332-3.

o seu domínio ("leur peuple"), e sua inclinação individual, "particular", ao "extremo de Zwinglio", por considerá-lo mais próximo do cristianismo primitivo.

Não resta dúvida de que a sintaxe do trecho citado acima é truncada; omite a denominação do ministro, não define quem se aproximou de Calvino, ou no que residiria um calvinismo mais "ameno" que o zwinglianismo, e tampouco esclarece o teor de uma doutrina da predestinação "entre Genebra e Augsburg". Contudo, explicita a forte relação entre autoridade política e reforma, por um lado, e a diferença entre doutrina religiosa e fé, individual ou coletiva, por outro. O "meio termo entre Genebra e Augsburg" não apenas alude ao debate teológico em torno da formulação calvinista da doutrina da predestinação como concessão de graça divina a eleitos e a versão luterana da salvação pela fé que não rejeita por completo as boas obras e a caridade, mas também concerne à natureza da reforma, à política da sua implementação.

Pouco antes da entrevista com o ministro, o secretário cita ("Ils [Montaigne] dicouroit ainsi", 1962, p.23) um pronunciamento de Montaigne sobre a divisão da Suíça entre cantões católicos e protestantes, em que cada um tem seu governo e administração ("police") próprias, e assim se protegem do "contágio vizinho" ("cotagion voisine") e a coexistência de católicos e luteranos, sob a mesma lei, nas cidades imperiais, onde a confusão ("confusion") e "variedade" ("meslange") de crenças causa a lassidão dos afetos (Montaigne, 1962, p. 23-24).<sup>34</sup> O contraste entre a citação direta do mestre e o relato indireto do ministro não poderia ser mais gritante. O juízo normativo de Montaigne sobre a unidade entre poder secular e religião é contrariado pelo depoimento do ministro que desvenda a diferença entre a Igreja (que ele próprio encarna), a autoridade política (da jurisdição de Zurique) e os fiéis (em matéria de crença e doutrina).

Na historiografia da Reforma, o processo de reorganização da ordem eclesiástica e de estabilização das identidades confessionais através da conformidade

<sup>34</sup> Sobre a separação entre cantões católicos e zwinglianos na Suíça, a partir de 1529, ver Ozment, p.337-338. A Paz de Augsburg selada em 1555 possibilitou a coexistência das duas principais confissões, a luterana e a católica, dentro do Império, mas nem de longe solucionou os conflitos religiosos. Sobre a biconfessionalidade e sua premissa política, ver Kluebing, "Konfessionelle Umformierung und soziale Disziplinierung", p.144-5.

de culto e crença, recebeu o nome de “confessionalização”.<sup>35</sup> No *Diário*, a confessionalização aparece em flagrante: as profissões de fé não implicam a homogeneidade do culto ou a adesão à doutrina. As condições desta instabilidade, assim como as respostas que suscita, marcam a sua escrita.

Na cidade imperial de Isny, onde desde a Paz de Augsburg de 1555, é permitido o “exercício de duas religiões” (“Il y a exercice de deux religions”, Montaigne, 1962, p. 33), a católica ou a luterana, Montaigne constata que todos são luteranos (“tout le peuple estoit Lutherien”) e encontra-se várias vezes, “como era seu costume” (“comme estoit sa coustume”), com um teólogo para alongar-se, em latim, sobre as particularidades da sua crença. Mais uma vez, o texto do *Diário* chama a atenção para a mistura, a contaminação entre as doutrinas religiosas, i.e. interpretações teológicas. A curiosidade de Montaigne volta-se para a teologia dos sacramentos, para a doutrina da presença real do corpo de Cristo na eucaristia, a questão central das discórdias. A linguagem empregada inscreve-se duplamente no contexto das polémicas religiosas: por um lado, pretende desvendar “vários erros estranhos” (“plusieurs erreurs estranges”), por outro, o ponto de partida não é a doutrina católica da transubstanciação, mas a suspeita levantada por calvinistas em relação a interpretações luteranas.<sup>36</sup>

M. de Montaigne, comme estoit sa coustume, alla soudain trouver un docteur theologien de cette ville, pour prendre langue, lequel docteur disna avec eux. (...) Entre autres propos qu'ils eurent ensemble sur le sacrement, M. de Montaigne s'avisa qu'aucuns calvinistes l'avoient averty en chemin que les Lutheriens mesloient aus anciennes opinions de Martin plusieurs erreurs estranges, comme l'Ubiquisme, maintenant le corps de Jésus-Christ estre partout comme en l'hostie; par où ils tomboient en mesme inconvéniant de Zvingle, quoy que ce fust par diverses voies: l' un par trop espargner la presence du corps, l' autre pour

<sup>35</sup> Para a definição e história do conceito de “confessionalização”, ver Harm Kluebing, “Das Konfessionelle Zeitalter als Epoche”, *Das Konfessionelle Zeitalter, 1525-1648*, Stuttgart: Ulmer, 1989, p.13-30.

<sup>36</sup> Sobre a linguagem polémicas sacramentais e as denúncias mútuas de “erros” entre calvinistas e católicos ver, Barbara B. Diefendorf, “The Bellows of Satan”, *Beneath the Cross. Catholics and Huguenots in Sixteenth-Century Paris*. Oxford: Oxford University Press, 1991, p.148-149.

la trop prodiguer; car, à ce compte, le sacrement n'avoit nul privilege sur le corps de l' Eglise, ou assemblé de trois homes de bien); e que leurs principaux argumens estoient que la divinité estoit inseparable du corps, par quoy, la divinité estant partout, que le corps l'estoit aussi; secondement, que Jesus Christ devant estre tousjours à la dextre du Pere, il estoit partout, d'autant que la dextre de Dieu, qui est la puissance, est partout; ce docteur niot fort de parole cette imputation, et s'en defendoit comme d'une calomnie; mais par effect, il sembla à M. de Montaigne qu'il ne s'en couvroit guiere bien. (Montaigne, 1962, p. 33-34)

A percepção do ubiquismo como “estranho erro” é explicitamente mediada pela disputa entre protestantes, pois são calvinistas que advertem Montaigne sobre as disputas internas entre luteranos. No século XVI, o grupo chamado ubiquistas adotou a versão latina da missa composta por Lutero que preservava a oração eucarística católica, medieval em sua integridade.<sup>37</sup> Contudo, o próprio Lutero aderiu ao princípio teológico da comunicação das propriedades divina e humana (*communicatio idiomatum*) que implicava a crença na ubiquidade de Cristo. Em 1529, Lutero e Zwinglio participaram de um colóquio convocado em Marburg para contornar a controvérsia teológica e assegurar a aliança política entre protestantes. No entanto, ficou evidente que a posição dos reformadores em relação à natureza da presença de Cristo na eucaristia era inconciliável. Para Zwinglio, “comer” e “crer” são de fato sinônimos (*edere et credere*) e, consequentemente, os elementos sacramentais símbolos do corpo de Cristo. Lutero, ao contrário, declarou que o corpo de Cristo possuía a qualidade da ubiquidade, da onipresença, e portanto, onde quer que estivesse presente espiritualmente, também poderia estar fisicamente presente.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> A *Formula missae et communionis* de 1523 foi adotada no sul da Alemanha, em Brandenburg, Nuremberg e Schwäbisch Hall. A maioria das igrejas ao norte da Alemanha seguiu a *Deutsche Messe*, composta em 1526. A falta de uniformidade litúrgica entre protestantes associa-se ao fato de que a *ius liturgicum*, a autoridade em assuntos litúrgicos, ficou na mão de príncipes e das cidades. Sobre a ordem eclesiástica luterana no século XVI, ver Hans Christoph Schmidt-Lauber, "The Lutheran Traditions in the German Lands", *The Oxford History of Christian Worship*, (Orgs.). Geoffrey Wainwright e Karen B. Westerfield Tucker, Oxford: Oxford University Press, 2006, p.403-405.

<sup>38</sup> Sobre o colóquio de Marburg, ver Ozment, p.334-339. Para uma análise minuciosa do debate, Katherine Gill, *Great Debates of the Reformation*, New York:Random House, 1969, p. 71-107, disponível em: <http://divdl.library.yale.edu/dl/OneItem.aspx?qc=AdHoc&q=3163>.



A opinião de Montaigne sobre a eucaristia articula-se em oposição tanto à posição dos ubiquistas luteranos de "prodigalizar demais" ("trop prodiguer"), quanto à dos zwinglianos de "resguardar" ("espargner") a presença do corpo de Cristo. Ambas incorreriam, ainda que "por vias diversas", no mesmo "inconveniente": "o sacramento não teria nenhum privilégio em relação ao corpo da igreja ou assembléia de três homens de bem."<sup>39</sup> Se o corpo de Cristo é inacessível ou onipresente, a autoridade eclesiástica ou a comunidade de fiéis perdem o "privilégio" de administrar o sacramento. O que se põe em risco são os limites e, portanto, as proibições do sistema sacrificial da eucaristia. Montaigne não parece preocupado com o status ontológico do ato de comer (*manducatio*) o corpo físico, mas com a natureza e os mecanismos da sua eficácia simbólica, a liturgia que torna a ingestão da hóstia uma *manducatio* ao mesmo tempo *oralis* e *spiritualis*.

Trata-se do problema que o jovem Carl Schmitt chamou de a "visibilidade da igreja" ("Sichtbarkeit der Kirche"), entendido essencialmente como uma tarefa de "mediação" ("Vermittlung").<sup>40</sup> Contudo, a mediação não se restringe à determinação da instituição que detém o "privilégio", o poder legítimo sacerdotal para que os celebrantes participem da consagração da hóstia - a união simultânea com o corpo de Deus e da igreja - e constituam uma comunidade. Como sugerem a expressão de Schmitt, "visibilidade da igreja", e as objeções de Montaigne, à dissipação e ao impedimento da presença real de Cristo, a "mediação" está atrelada à dimensão "concreta e acidental",<sup>41</sup> i.e. à liturgia das igrejas. Durante a Reforma, é a criação de novas liturgias que redefine a relação entre atos e crença, corpos e nomes, o físico e o sagrado, e estabelece a natureza da mediação e a visibilidade, permitindo a discriminação entre as igrejas.

Em Kempten, cidade imperial, Montaigne "ensaia" o exercício das duas religiões: depois de participar de uma missa católica, assiste, no mesmo dia, a uma

<sup>39</sup> Trata-se aqui de uma referência ao Novo Testamento, Mateus, 18, 20: "For where two or three men are gathered in my name, I am there among them." *The New Oxford Annotated Bible. New Revised Standard Version with the Apocrypha*, editada por Michael D. Coogan, Oxford: Oxford University Press, 2007.

<sup>40</sup> Carl Schmitt, "Die Sichtbarkeit der Kirche", *Die Miliärzeit 1915-1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien*. Orgs. Ernst Hüsmert e Gerd Giesler, Berlin: Akademie Verlag, 2005, p.449.

<sup>41</sup> Sobre a dimensão visível e oficial da igreja como negação de seus aspectos concretos-acidentais, ver Schmitt, p.450.

missa luterana. Tônica constante do *Diário*, o texto descreve, comparando, detalhes do culto público institucionalizado.

Le mesme jeudi matin, M. de Montaigne alla à l'église des Lutheriens, pareille aus austres de leur secte et Huguenotes, sauf qu' à l' endret de l'autel, qui est à la teste de la nef, il y a qulques bancs de bois qui ont des accoudoits audessus, afin que ceux qui reçoivent leur Cene, se puissent mettre à genouils, comme ils font. (Montaigne, 1962, p. 35)

O limite da semelhança entre a igreja luterana e outras “seitas” protestantes e huguenotes é a administração do sacramento da eucaristia. Luteranos, cuja liturgia seria regulada a partir dos anos 1570, parecem aqui ter definido a sua liturgia para venerar a presença do corpo de Cristo: de joelhos, durante a missa.<sup>42</sup>

### Culto e fé em Roma e Loreto

A curiosidade de Montaigne não se limita às “novas religiões” (p.50). Em Roma, Montaigne, que já visitara uma sinagoga em Verona, volta a assistir a cerimônias judaicas.

Il y avoit des-jà une autres fois leur synagogue, un jour de samedy le matin, [et] leurs prieres, où ils chantent désordonnément, comme en l'église Calvinienne, certaines leçons de la Bible en Hebreu accomodées au temps. Isl ont les cadences de son pareilles, mais un desaccord estreme, pour la confusion de tant de voix (...) Ils n' apportent non plus d'attention en leurs prieres que nous faisons aus nostres, devisant parmy cela d'autres affaires, et n'apportant pas beaucoup de reverence à leurs mysteres. (Montaigne, 1962, p. 102)

É a partir de elementos de outras religiões, a ênfase da liturgia calvinista no texto bíblico e no canto, e a importância das preces no catolicismo que Montaigne aborda o serviço e a "pouca reverência às cerimônias" ("mysteres") dos judeus. Montaigne

<sup>42</sup> Sobre a implementação da reforma litúrgica luterana, ver Klueting, p.135-6.

também assiste a uma cerimônia de circuncisão com a ressalva de que apesar de ser de natureza privada, realizada no interior do quarto da criança, esta foi, para maior comodidade, realizada à entrada da casa. Guardado o zelo de excluir a presença de Montaigne da privacidade dos judeus, segue uma longa e detalhada descrição da circuncisão permeada de comparações com o catolicismo: "como nós" ("comme nous") dão à criança um padrinho e madrinha, embrulham-na "do nosso jeito" ("à nostre mode"), ou mesmo, "o grito da criança é parecido com o daquelas que batizamos" ("Le cri de l' enfant est pareil aux nostres qu'on baptise"). (Montaigne, 1962, p. 103)

Nas descrições do catolicismo é perceptível uma mudança de ênfase para o sentimento subjacente às formas e práticas litúrgicas ou, nos termos do *Diário*, a maior o menor "devoção" que se dedica às cerimônias. No dia de natal, Montaigne e sua entourage vão à "missa do papa" ("Messe du Pape") na basílica de São Pedro. Após delinear uma série de particularidades de liturgia e protocolo, o *Diário* conclui abruptamente que "essas cerimônias parecem mais magníficas do que devotas" ("Ces ceremonies semblent estre plus magnifiques que devotieuses.", p.93). A distinção entre magnificência e devoção reaparecem na parte do texto escrita pelo próprio Montaigne: "Il y à Rome force particulieres devotions et confreries, où il se voit plusieurs grands tesmoignages de piété. Le commun me semble moins devotieux qu'aux bonnes villes de France, plus ceremonieux bien: car en cette part là ils sont extremes. J'ecris icy en liberté de conscience (...)" (minha ênfase, p.110)

Montaigne "escreve em liberdade de consciência" e, no ambiente católico, entra em cena a sua crença individual. Na primeira estadia em Roma, o secretário explica que o mestre participou da cerimônia de beija-pé do papa porque um amigo, então embaixador em Roma, o aconselhou.<sup>43</sup> O retrato do pontífice, composto em várias ocasiões, e apesar do calculado decoro, beira o derisório.

Il est très-magnifique en bastimens publiques et reformation des rues de cette ville et, à la verité, a une vie et des moeurs ausquelles il n'y a rien de

<sup>43</sup> "Le 29 de decembre, M. d'Abein, qui estoit lors ambassadeur, gentilhomme studieux et fort amy de longue main de M. de Montaigne, fut d'advis qu'il baisast les pieds au Pape." p.94-95. Sobre a liturgia do beijo veja Thurston, Herbert. "Kiss." *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 8. New York: Robert Appleton Company, 1910. 20 Apr. 2009 <<http://www.newadvent.org/cathen/08663a.htm>>

fort extraordinaire ny en l'une ny en l'autre part [toutesfois inclinant beaucoup plus sur le bon]. (Montaigne, 1962, p. 96)

O mais recente editor do *Diário*, Rigolot, nota que no manuscrito original, após a palavra "moeurs" constava o epíteto "communes" que, pouco lisonjeiro, teria sido riscado pelo próprio Montaigne.<sup>44</sup> Sem dúvida, um contexto importante para se compreender a atitude de Montaigne em relação ao papa é o galicismo, a relação direta do Estado e da Igreja católica na França e a sua relativa independência de Roma. No entanto, no contexto da Reforma, a distinção entre devoção e magnificência toca no pressuposto que inquieta representantes de todas as confissões: a ligação entre fé individual e culto oficial, leigos e clérigos.

Neste ponto, Loreto se contrapõe a Roma. Montaigne, aqui também redator, detém-se exaustivamente na aparência física, na história pregressa e nas práticas dos peregrinos que frequentam o "lugar de devoção" ("lieu de la devotion" p.139). A passagem abaixo sintetiza o teor das suas observações.

Il y a là plus d'apparence de religion qu'en nul autre lieu que j'aye veu. Ce qui s'y perd (je dis de l'argent ou autre chose digne non d'estre relevée seulement mais derobée pour les gens de ce mestier) celui qui le treuve le met en certain lieu publique et destiné à cela; et le reprend là quinconque le veut reprendre, sans connaissance de cause. (...) Les gens d'Eglise, les plus officieux qu'il est possible à toutes choses: pour la confesse, pour la communion, et pour nulle autre chose, ils ne prennent rien. Il est ordinaire de donner à qui vous voudrez d'entre eux de l'argent pour distribuer aus pauvres en votre nom, quand vous serez parti. (Montaigne, 1962, p.141)

*Uma Etnografia da Reforma? Curiosidade e Religião no Diário de Viagem (1580-1581) de Michel de Montaigne*

Luciana Villas Bôas

É importante frisar que o sentido da expressão "apparence de religion", ao contrário do francês moderno, aqui implica o reconhecimento da "importância da devoção" como algo inaudito que Montaigne jamais testemunhara em outro lugar. A devoção que encontra em Loreto, envolve "o conhecimento de causa" dos atos praticados

<sup>44</sup> Ver Rigolot, nota 28 à p. 96.

pelos fiéis, e a integridade do clero, que se recusa a receber ofertas para administrar os sacramentos, e distribui o dinheiro doado pelos peregrinos aos pobres. A imagem que Montaigne pinta dos religiosos é o inverso das acusações convencionais contra os abusos clericais: "é difícil ser recebido, aquele que quer doar; é no mínimo um favor ser aceito" ("A peine est receu à donner qui veut; au moins c'est faveur d'estre accepté." (Montaigne, 1962, p.141)

### Curiosidade, religião e secularização

A curiosidade de Montaigne pelas diversas religiões que encontra pelo caminho da sua viagem é surpreendente não tanto porque abarca igualmente as novas e antigas denominações, embora isto também mereça destaque. O que a torna mais notável, e problemática, é seu caráter eminentemente etnográfico: a descrição das diferenças confessionais não substitui uma verdade pela outra – como na sátira ou polêmica religiosas – mas registra o ponto de vista dos fiéis, interroga a relação entre denominação e prática, fé e culto. Na medida em que a descrição culmina na apreensão das religiões umas em relação às outras, o texto incorpora, em sua estrutura, a instabilidade e fragilidade das identidades confessionais. Ao indicar os contextos e os sujeitos das suas observações, deixa-se moldar pelas condições do dissenso religioso. Oferece, assim, de forma *sui generis*, o que chamei de etnografia da reforma.

Em "De canibais" a inversão lúdica de perspectivas, inspirada no modelo clássico do encômio do paradoxal, usa a etnografia do canibalismo Tupinambá para desfamiliarizar o rito central da Igreja católica romana. No Diário, ocorre menos uma inversão do que uma proliferação de perspectivas. Esta proliferação não extrapola, mas, pelo contrário, deriva dos conflitos religiosos. O próprio observador não renuncia à sua profissão de fé. Seria admissível, então, que a observação participante *avant la lettre* de Montaigne prescinda de um ponto de vista secular?

Christine Gomez-Géraud argumenta que devemos nos libertar do catolicismo de Montaigne e aceitar, sem prevenções, a sua neutralidade "moderna." George Hoffmann sugere que Montaigne se interessava profundamente por religião, mas não acreditava completamente em nenhuma. Tanto Gomez-Géraud quanto Hoffman

derivam a distância e a desenvoltura crítica de Montaigne de repertórios clássicos, pagãos: o encômio do paradoxal e a neutralidade epicurista. Poderíamos acrescentar à opinião destes estudiosos, a tese de Kathy Eden, e remontar a curiosidade de Montaigne por religião às estratégias da controvérsia e disputa da retórica clássica sistematizados e ampliados pelos humanistas no Renascimento.

Não pretendo negar a importância do legado clássico, humanista para a etnografia da Reforma no *Diário* de Montaigne. E tampouco que a minha associação entre curiosidade e religião parta do pressuposto histórico da secularização: é inerente à formulação da pergunta a tomada de uma perspectiva não-religiosa a partir da qual se possa designar a diferença entre religião e não-religião. O tema da secularização pressupõe a auto-implicação da autora.<sup>45</sup> E no entanto, a tese da diferenciação entre as esferas religiosa e secular não dá conta dos recursos da virada etnográfica de Montaigne. A escrita do *Diário* pressupõe a interação entre o legado humanista do confronto entre autoridades, e uma sensibilidade moldada pela linguagem do dissenso religioso. Pois é em distinções e condições específicas da Reforma que reside a visibilidade da curiosidade etnográfica do *Diário*.

## Referências

BLUMENBERG, Hans. "Der Prozess der theoretischen Neugierde", *Die Legimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996, p. 263-528.

\_\_\_\_\_. "Säkularisierung: Kritik einer Kategorie des geschichtlichen Unrechts", *Die Legimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996, p.11-127.

BOUTCHER, Warren. "Le manière de voir se Senecque escrit à la main": Montaigne's Journal de Voyage and the Politic of *faveur* in the Vatican Library", *Michigan Romance Studies*, XV, (1995) 177-215.

<sup>45</sup> Luhmann, p.278.



CASTELO BRANCO, Pedro Hermílio Villas Bôas. "Secularização: transferência ou reocupação", *A secularização inacabada. Política e direito em Carl Schmitt*. Curitiba: Appris, 2011, p.211-226.

COOGAN, Michael D. *The New Oxford Annotated Bible. New Revised Standard Version with the Apocrypha*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

DASTON, Lorraine e Katherine Park, "The Passions of Inquiry", *The Order of Nature. 1150-1750*. Nova York: Zone Books, 1998, p. 303-328.

DIEFENDORF, Barbara B. "The Bellows of Satan", *Beneath the Cross. Catholics and Huguenots in Sixteenth-Century Paris*. Oxford: Oxford University Press, 1991, p.148-149.

GILL, Katherine. *Great Debates of the Reformation*, New York:Random House, 1969, p. 71-107, disponível em: <http://divdl.library.yale.edu/dl/OneItem.aspx?qc=AdHoc&q=3163>.

GOMEZ-GÉRAUD, Marie-Christine. "Autour du catholicisme de Montaigne: perspectives depuis le *Journal de Voyage*". *Montaigne Studies. An Interdisciplinary Forum. Le Journal de voyage*. Vol. XV, 1-2 (2003) p. 30-42.

GUINZBURG, Carlo. "High and Low: The Theme of Forbidden Knowledge in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *Past and Present*, n. 73 (1976), p.28-41.

HOFFMANN, George. "Anatomy of the Mass: Montaigne's Cannibals", *Publications of the Modern Language Association* 117(2002) p. 207-221.

KAHN, Victoria. "Introduction", Kahn, (Org.), *Special Issue: Early Modern Secularism. Representations*, n. 105 (2009), p.1-10.

KLUETING, Harm. "Das Konfessionelle Zeitalter als Epoche", *Das Konfessionelle Zeitalter, 1525-1648*, Stuttgart: Ulmer, 1989, p.13-30.

\_\_\_\_\_. "Landsherrliches Kirchenregiment, konfessionelle Umformierung und soziale Disziplinierung", *Das Konfessionelle Zeitalter, 1525-1648*, Stuttgart: Ulmer, 1989, p.144-5.

LUHMANN, Niklas. "Säkularisierung", *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp, 2002, p. 278-319.

MARR, Alexander. "Introduction", Marr e R.J.W. Evans, (Orgs.) *Curiosity and Wonder from the Renaissance to the Enlightenment*, Aldershot: Ashgate, 2006, p.1-20.

MILLER, Olivier. "Présentation", *Montaigne Studies. An Interdisciplinary Forum. Le Journal de voyage*. Vol. XV, 1-2 (2003) p. 3-7.

MONTAIGNE, Michel de. *Journal de Voyage de Michel de Montaigne*. Estabelecida e anotada por François Rigolot. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

MONTAIGNE, Michel de. "Journal de Voyage en Italie para la Suisse et l'Allemagne en 1580 et 1581," *Oeuvres complètes*. Textos estabelecidos por Albert Thibaudet e Maurice Rat. Notas e introduções de Maurice Rat. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1962. 1099-1342. p. 1104.

MONTAIGNE, Michel de. *Oeuvres complètes*, org. por Albert Thibaudet e Maurice Rat, Paris: Gallimard, 1962.

MOSER, Christian. "Autoethnographien: Identitätskonstruktionen im Schwellenbereich von Selbst- und Fremddarstellung." Moser e Christian Nelles. Orgs. *AutoBioFiktion. Konstruierte Identitäten in Kunst, Literatur und Philosophie*. Bielefeld: Aisthesis, 2006, p. 110-115.

NEUBER, Wolfgang. "Der Arzt und das Reisen. Zum Anleitungverhältnis von Regimen und Apodemik in der frühneuzeitlichen Reisetheorie." *Heilkunde und Krankheitserfahrung in der frühen Neuzeit. Studien am Grenzrain von Literaturgeschichte und Medizingeschichte*, org. por U. Benzenhofer W. Kuhlmann, Tübingen: Niemeyer, 1992, p.245-271.

OZMENT, Steven. "The Swiss Reformation", *The Age of Reform 1250-1550. An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, New Haven: Yale University Press, 1980, p.318-339.

PARK, Katherine. "Natural Particulars: Medical Epistemology, Practice, and the Literature of Healing Springs." *Natural Particulars. Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, org. por Anthony Graffon e Nancy Sirasi. Cambridge: The MIT Press, 1999, p.347-367.

RIGOLOT, François. "Introduction", p. XVI-XVII. *Journal de Voyage de Michel de Montaigne*. Estabelecida e anotada por François Rigolot. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

SCHMIDT-LAUBER, Hans Christoph. "The Lutheran Traditions in the German Lands", *The Oxford History of Christian Worship*, (Orgs.). Geoffrey Wainwright e Karen B. Westerfield Tucker, Oxford: Oxford University Press, 2006, p.394-435.

SCHMITT, Carl. "Die Sichtbarkeit der Kirche", *Die Miliärzeit 1915-1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien*. Orgs. Ernst Hüsmert e Gerd Giesler, Berlim: Akademie Verlag, 2005, p.445-452.

STAROBINSKI, "O momento do corpo", *Montaigne em movimento*, São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 137-177.

THURSTON, Herbert. "Kiss." *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 8. New York: Robert Appleton Company, 1910. 20 Apr. 2009  
<<http://www.newadvent.org/cathen/08663a.htm>>

TINGUELY, Frédéric. "Montaigne et le cercle anthropologique: réflexions sur l'adaptation culturelle dans le *Journal de voyage*", *Montaigne Studies. An Interdisciplinary Forum. Le Journal de voyage*. Vol. XV, 1-2 (2003) p. 21-30.

TURNER, Edith e Victor Turner, "Pilgrimage as a Liminoid Phenomenon", *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Nova York: Columbia University Press, 1978, p. 1-39.

VRIES, Hent de. "Introduction: Why Still "Religion"? ", *Religion. Beyond a Concept*, (Org.). Nova York: Fordham University Press, 2008, p.1-100.

WILLIAMS, Wes. "'Rubbing up against others: Montaigne on Pilgrimage", *Voyages & Visions. Toward a Cultural History of Travel*, org. por Jás Elsner e Joan-Pau Rubiés, Londres: Reaktion Books, 1999, p.101-123.

Recebido em 12 de junho de 2012.

Aprovado em 19 de julho de 2012.